



Les basiliques martyriales au VI^e et au début du VII^e siècle

Hélène Noizet

► To cite this version:

Hélène Noizet. Les basiliques martyriales au VI^e et au début du VII^e siècle. Revue d'histoire de l'Eglise de France, 2001, 87 (219), pp.329-355. halshs-00006197

HAL Id: halshs-00006197

<https://shs.hal.science/halshs-00006197>

Submitted on 25 Nov 2005

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LES BASILIQUES MARTYRIALES

AU VI^e ET AU DÉBUT DU VII^e SIÈCLE

Dès l'Antiquité tardive, il existe deux types différents d'églises¹ : les lieux d'assemblées liturgiques, dépourvus de reliques et consacrés par le seul fait qu'on y célébrait le sacrifice de la messe, et les sanctuaires où reposaient les corps des saints². Cette distinction originelle persiste à l'époque mérovingienne, dans la mesure où Grégoire de Tours, par exemple, tend à réserver le terme d'*ecclesia* pour les églises cathédrales et celui de *basilica* pour les églises à reliques. Lorsqu'un saint évêque de la cité y a été enseveli, ces basiliques sont assimilées à des *martyria*, c'est-à-dire à des sanctuaires enfermant la tombe d'un martyr ou d'un confesseur de l'Église locale. Elles sont le plus souvent édifiées dans le *suburbium* de la ville épiscopale. À partir de ce moment-là, la majorité des sépultures des pontifes de la cité se fixe auprès de cette *basilica* à cause de la présence du saint évêque. L. Pietri³ remarque qu'à Chalon, Lyon et Tours, le *martyrium* se constitue en basilique funéraire épiscopale : l'exemple le plus parlant se situe à Tours, cité dont tous les évêques de l'époque mérovingienne ont été enterrés près de la tombe de saint Martin, sauf deux prélats, morts en exil.

De nombreux établissements de ce type sont devenus par la suite des monastères ou des chapitres de chanoines, notamment lors de la réforme carolingienne. Nous pouvons citer par exemple Saint-Martin de Tours, Saint-Denis et Saint-Germain-des-Prés à Paris, Saint-Médard de Soissons, Saint-Germain d'Auxerre, pour ne citer que les plus connus. Un des problèmes majeurs qui a préoccupé les historiens depuis le XVIII^e siècle, a été de savoir si ces basiliques martyriales étaient, dès l'origine, des monastères ou pas. Nous voulons reprendre cette question en examinant les documents concernant une quinzaine de basiliques martyriales, pour lesquelles nous disposons de quelques sources écrites, qu'elles soient narratives (Grégoire de Tours, Fortunat, *Vies de saints*), diplomatiques ou conciliaires. Il s'agit de Saint-Martin de Tours, Saint-Denis, Saint-Germain-des-Prés, Saint-Médard de Soissons, Saint-Germain d'Auxerre, Saint-Aignan d'Orléans, Saint-Hilaire de Poitiers, Saint-Rémi de Reims, Saint-Symphorien d'Autun, Saint-Martial de Limoges, Saint-Marcel de Chalon-sur-Saône, Saint-Nizier de Lyon et Saint-Outrille de Bourges⁴. À partir de ces sources, nous essaierons de comprendre le fonctionnement social et religieux de ces basiliques pour savoir si ce sont des structures de type monastique ou séculier. Dans un premier temps, nous présenterons certaines mentions de *basilica* en fonction de leur contexte et de leur environnement social, afin de suggérer quelques principes organisateurs de ces établissements. Un des problèmes concerne la relation de ces basiliques avec l'évêque à la fois du point de vue institutionnel, et du point de vue liturgique et social. Dans un deuxième temps, nous examinerons, de façon systématique pour les basiliques citées plus haut, le vocabulaire monastique qui est employé à leur propos pour voir si oui ou non ces structures basilicales sont considérées comme des monastères par leurs contemporains.

Les réponses à ces questions nous ont semblé en partie biaisées dans la mesure où certains auteurs ont cherché à faire remonter le plus loin possible dans le temps la nature monastique de ces établissements. Cela semble lié, dans le cas de L. Ueding⁵, au prestige exercé par la vie monastique, considérée comme un modèle de perfection évangélique. Ce désir de situer le plus en amont possible la fondation monastique de ces établissements, qui sont souvent considérés comme des acteurs importants du dynamisme de la ville locale, se retrouve aussi chez certains auteurs de monographies locales, comme C. de Laugardière à propos de Bourges⁶. Mais, plus généralement, le brouillage de cette question peut être lié au travail proprement historique des médiévistes. Les historiens, qui travaillent sur des monastères ou des chapitres à des époques postérieures à l'Antiquité tardive sont obligés de définir les établissements religieux qu'ils étudient comme des objets précis : si ces objets historiques sont bien définis pour leurs périodes - et donc instrumentalisés,

¹ Cet article résulte d'un mémoire de DEA entrepris en 1998 sous la direction de Nancy Gauthier. Je tiens à la remercier vivement du soutien qu'elle m'a toujours apporté. Je tiens également à remercier ceux qui ont eu la patience et la gentillesse de lire l'état préparatoire de cet article, c'est-à-dire L. Pietri, M. Gaillard et J. Biarne. Leurs conseils m'ont été très précieux pour corriger ou affiner certains points.

² L. LEVILLAIN, « Études sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne, II Les origines de Saint-Denis », dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t 86 (1925), p. 1-99, et plus précisément ici p. 44.

³ L. PIETRI, « Les abbés de basiliques dans la Gaule du VI^e siècle », dans *RHEF*, t. 69 (1983), p. 5-28. Pour l'exemple de Tours, voir p. 25 note 82.

⁴ Nous aurions pu prendre d'autres établissements, comme Saint-Èvre à Toul, Saint-Victor au Mans, Saint-Loup à Troyes, Saint-Geosmes à Langres, Saint-Just à Lyon... Simplement, nous avons choisi les basiliques pour lesquelles nous avons suffisamment de sources, pour nous permettre de dégager des conclusions.

⁵ L. UEDING, *Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit* (Historische Studien Heft 261), Berlin, 1935.

⁶ C. de LAUGARDIÈRE, *L'Église de Bourges avant Charlemagne*, Bourges, 1951.

même de manière inconsciente -, la difficulté surgit lorsque l'auteur se pose la question de l'origine de son abbaye, et qu'il cherche à savoir depuis quand l'établissement qu'il étudie est un monastère ou un chapitre. En posant la question de cette manière, on est amené à chercher des objets du XII^e ou du XV^e dans les sources du VI^e ou VII^e siècles. Mais si l'on dispose de sources d'époque mérovingienne liées à Saint-Martin de Tours ou à Saint-Denis de Paris, cela ne signifie pour autant que l'on puisse y repérer les réalités monastique ou canoniale du XII^e ou du XV^e siècle. Il nous semble donc nécessaire d'essayer d'étudier ces basiliques martyriales pour ce qu'elles sont au VI^e siècle, et non pas pour ce qu'elles ont été par la suite.

Notre enquête se situe dans le prolongement des travaux de L. Levillain, L. Ueding et, plus récemment ceux de L. Pietri et H. Atsma⁷.

Le fonctionnement social et religieux de quelques *basilicae*

Accueil des laïcs et contacts avec l'extérieur

Comme l'ont déjà observé Luce Pietri, Françoise Monfrin et Brigitte Beaujard⁸, les basiliques jouent un rôle majeur dans la vie religieuse de la cité dans la mesure où elles sont devenues des églises de pèlerinage. C'est autour de la tombe du saint que se cristallisent les énergies et les attentes des fidèles accourus en grand nombre pour vénérer le saint patron. La (ou les) fête(s) anniversaire(s) du saint en question constituent un événement religieux fondamental et fédérateur parce que tous les habitants de la ville, et sans doute ceux des milieux ruraux voisins, étaient rassemblés à ces occasions. Outre les gens du cru, diverses populations s'amassaient autour de ces basiliques : des pèlerins venus solliciter l'aide du saint, des mendiants qui espéraient recevoir l'aumône des dévots ou le secours des desservants de la basilique, des fugitifs qui recherchaient un asile. La présence des reliques focalisait les attentions et suscitait de nombreux dons. Si ces donations fournissaient des ressources non négligeables en faveur de ces institutions, celles-ci devaient prendre en charge l'accueil, l'encadrement et l'assistance des visiteurs moins fortunés. Ces basiliques deviennent progressivement des organismes complexes intégrant, outre le sanctuaire lui-même, des bâtiments destinés au logement des desservants, à l'accueil des fugitifs ou des hôtes de passage et à la prise en charge d'une matricule. D'où l'expression *domus basilicae* utilisée quelquefois dans les sources mérovingiennes : les historiens ont bien fait le rapprochement avec la *domus ecclesiae* afin de souligner la complexité de ces structures basilicales⁹.

Concernant la circulation des hommes, il convient de rappeler que les gens de l'extérieur peuvent venir à l'intérieur de ces basiliques puisqu'elles reçoivent les fidèles venus vénérer les reliques ou toute personne cherchant à se réfugier dans la basilique. Nous savons que les hommes qui desservent ce type d'institution sont en permanence en contact avec les fidèles. Les services d'accueil justifient la présence d'un personnel basilical. Ainsi, Grégoire de Tours nous raconte que Fédamius, le fils d'un prêtre qui avait besoin de se rendre à Chalon-sur-Saône, a été logé dans la maison de réception de la basilique Saint-Marcel, où l'abbé du lieu pourvoyait à ses besoins¹⁰. L'hospitalité constituait donc une des fonctions majeures de cette organisation basilicale. Nous pouvons donner plusieurs exemples montrant l'encadrement des fidèles par les membres du clergé basilical. Grégoire de Tours évoque Aigulfe, un diacre tourangeau de retour de Rome, qui s'arrête dans la basilique Saint-Nizier afin de prier¹¹. Etant entré dans l'édifice, il examinait le registre des miracles illustres qui s'y étaient passés, lorsqu'il vit une immense foule auprès du tombeau, qui s'y amassait comme des essaims d'abeilles autour de leurs ruches. Un prêtre se trouve là uniquement pour répondre aux demandes des fidèles qui veulent obtenir des morceaux de cire des cierges qui brûlent près du tombeau, tandis que d'autres récupèrent un peu de poussière ou s'emparent de quelques brins de frange qu'ils tirent de la couverture du tombeau. Nous pouvons citer un épisode similaire à Saint-Martin de Tours, où un *aedituus* accorde à un dévôt un peu de cire bénite prise au tombeau¹². Ainsi, des prêtres sont chargés de surveiller le tombeau afin de le protéger de l'excessif zèle des fidèles qui pourraient abîmer le tombeau pour avoir des reliques. Ils sont en permanence au contact de la foule des dévôts afin de répondre à leurs demandes dans la mesure où celles-ci sont jugées acceptables. Ils jouent en quelque sorte un rôle de distributeur de reliques.

⁷ H. AT SMA, « Les monastères urbains du nord de la Gaule », dans *RHEF*, t. 62 (1976), p. 163-187.

⁸ B. BEAUJARD, *Le culte des saints en Gaule : les premiers temps d'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle*, Paris, 2000. — Fr. MONFRIN, « L'établissement matériel de l'Église aux V^e et VI^e siècles », dans J.-M. MAYEUR, Ch. (†) et L. PIETRI, A. VAUCHEZ et M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme*, t. 3, *Les Églises d'Orient et d'Occident*, Paris, 1998, p. 978-981.

⁹ Voir L. LEVILLAIN, « Études sur l'abbaye de Saint-Denis », p. 71-74 et L. PIETRI, « Les abbés de basilique », p. 11.

¹⁰ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *In gloria martyrum*, 52, éd. MGH, *SS rer. Merov.*, I, p. 75.

¹¹ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Vitae Patrum*, VIII, 6, MGH, *SS rer. Merov.*, I, p. 246.

¹² Cf. GREGOIRE DE TOURS, *De virtutibus sancti Martini*, I, 2, MGH, *SS rer. Merov.*, I, p. 138.

Ainsi, ces hommes ne sont ni isolés ni coupés du reste du monde : bien au contraire, la caractéristique essentielle de la fonction de ce personnel basilical est d'établir le contact et permettre la liaison entre le saint tombeau et le monde extérieur. Le respect d'une règle monastique semble donc difficile si on essaie de se représenter l'agitation que ne devaient pas manquer de produire les nombreux pèlerins, fidèles, fugitifs.

Par ailleurs, nous pouvons observer que les desservants de ces établissements, et notamment leurs abbés, jouissent d'une certaine liberté de mouvement et peuvent se déplacer à l'extérieur de la basilique. Grégoire de Tours cite notamment le cas d'un abbé de Saint-Martin, qui suit un fidèle jusque dans la région de Chartres pour recevoir les biens que cet homme veut léguer à la basilique¹³. De plus, ceux-ci pouvaient être chargés par l'évêque d'une mission précise dans une autre ville. Ainsi, la *Vita Austregisili* nous montre que saint Oustrille, alors abbé de Saint-Nizier, suivait l'évêque dans ses voyages : une anecdote nous raconte qu'ils ont célébré une messe dans une église abandonnée près de Genève¹⁴. Un autre exemple significatif concerne les membres de la basilique tourangelles. Leubastes, *abba* et *martyrarius*, a dirigé une délégation de clercs tourangeaux qui était chargée d'aller solliciter à Clermont le consentement du prêtre Cato, désigné par le roi Clotaire pour succéder à l'évêque de Tours Guntharius¹⁵.

Ainsi, nous pouvons suggérer que la dichotomie dedans/dehors ne constitue pas la seule grille de lecture nécessaire à la compréhension de ce phénomène basilical. Loin de l'idée d'isolement, de rupture ou de départ, ces groupes se définissent avant tout par l'ouverture sur le monde extérieur et le contact avec les fidèles. Nous avons examiné un certain nombre de cas où l'abbé était envoyé en mission par l'évêque. Ceci nous amène à examiner plus précisément la relation de ces établissements avec l'évêché. Il nous semble que non seulement la subordination de ces basiliques à l'évêque correspond à un fait institutionnel, mais elle tient également du lien social. Ces basiliques appartiennent clairement à la sphère épiscopale.

Relations institutionnelles et sociales avec l'évêque

Rappelons en premier lieu que l'évêque est sans équivoque présenté comme le supérieur hiérarchique direct de l'abbé de basilique et du personnel basilical. De même, il est le responsable en dernier ressort des biens de l'établissement basilical : lorsque Bertichramnus lègue une somme d'argent à Saint-Martin de Tours, celle-ci doit être transmise à la basilique par l'évêque de Tours¹⁶. De plus, c'est l'évêque qui peut donner des ordres de mission aux abbés des basiliques, comme le montre un exemple à propos de Saint-Hilaire. Dans le cadre de la révolte des nonnes de Sainte-Radegonde, l'abbé de Saint-Hilaire, Porcher, est chargé d'une mission par l'évêque Marové : celui-ci envoie Porcher auprès de l'évêque Gondégisile et des autres évêques de sa province pour qu'ils daignent, après avoir donné la communion aux jeunes filles révoltées, leur accorder la permission de venir à l'audience¹⁷. Il y a donc bien un lien de subordination entre les deux personnages. L'abbé était d'ailleurs parfois choisi et nommé par l'évêque : ainsi, Oustrille a été nommé abbé de Saint-Nizier grâce à l'évêque de Lyon, Aetherius¹⁸. Nous pouvons remarquer que l'entente est telle entre les deux hommes que l'évêque emmène l'abbé dans ses voyages. Cette connexion entre le milieu basilical et épiscopal peut également se lire en négatif. Nous en avons un bel exemple avec Epiphanius, abbé corrompu de Saint-Remi de Reims, qui dénonce et trahit son complice Egidius, évêque de Reims¹⁹ : le récit de cet épisode nous indique que l'abbé était de connivence avec l'évêque et formait un tandem funeste, qui apparaît comme l'anti-modèle du couple vertueux Aetherius-Austregisilus. Ce double binôme constitue un de ces *topoi* hagiographiques qu'il ne faut pas interpréter littéralement, mais derrière lequel on peut déceler, au-delà de l'aspect anecdotique, l'environnement social contemporain de l'auteur, qui resurgit comme l'arrière-plan dans lequel s'inscrit le récit hagiographique. Inversement, certains abbés de ces basiliques deviennent par la suite les évêques de leur cité. Ce fait souligne la grande proximité avec le milieu épiscopal. A Autun, nous savons que le prêtre Euphronius qui a édifié la basilique sur la tombe de

¹³ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *VM*, IV, 11, p. 202.

¹⁴ Cf. *Vita S. Austregisili*, cap. 7, dans B. KRUSCH (éd.), *MGH, SS rer. Merov*, IV, p. 196. Saint Oustrille, évêque de Bourges, est mort entre 618 et 627. B. Krusch l'attribue au IX^e siècle (p. 188) car le style de l'œuvre dénote l'ère carolingienne. C. de Laugardière date cette *Vita* de la deuxième moitié du VII^e siècle car ni F. Lot ni Molinier ne l'avaient suspecté (LAUGARDIERE, *L'église de Bourges*, p. 36).

¹⁵ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, IV, 11.

¹⁶ Testament de Bertichramnus évêque du Mans, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, t. X, 1932, col. 1515. Ce testament date du 27 mars 616. « Rogo, cum testamentum meum a domnis et comprovincialibus meis fuerit apertum, tunc per manum archidiaconi, centum solidi per domnum episcopum Turonicae civitatis, ad sepulcrum domni et peculiaris patroni mei sancti Martini antistitis, ubi comam deposui, et annis singulis tributum meum ibidem reddidi, transmittantur. »

¹⁷ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, IX, 40-41, *MGH, SS rer. Merov*, I, p. 466-467.

¹⁸ Cf. *Vita S. Austregisili*, B. Krusch (éd.), *MGH, SRM*, IV, p. 195.

¹⁹ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, IX, 14, *MGH, SS rer. Merov*, I, p. 428.

saint Symphorien, est ensuite devenu évêque de la cité²⁰ : même si nous ne pouvons pas affirmer qu'il y avait une relation de causalité directe entre les deux événements, nous pouvons tout de même observer qu'un tel fait induit une forte proximité entre la sphère épiscopale et les responsables de cette basilique martyriale. A Tours, le treizième évêque selon les comptes de Grégoire, a été abbé de Saint-Martin²¹. De même, Pascentius, abbé de Saint-Hilaire, devint évêque de Poitiers, malgré l'opposition d'Austrapius qui estimait que cette responsabilité lui revenait de droit²². À Limoges, c'est un des gardiens de la basilique Saint-Martial, Loup, qui est élu évêque en 614²³. A Auxerre, nous savons que l'évêque Palladius, en fonction dans les années 630²⁴ a été au préalable abbé de Saint-Germain. Saint Otrille nous fournit un cas intéressant puisque cet homme était abbé de la basilique Saint-Nizier, à Lyon, et a ensuite été nommé évêque de Bourges²⁵. De la même façon, nous connaissons le parcours professionnel de Germain, évêque de Paris : Fortunat, qui nous a laissé une *Vie* de saint Germain²⁶, nous dit que celui-ci fut institué diacre puis ordonné prêtre. Après cela, l'évêque d'Autun Nectarius le nomma abbé de Saint-Symphorien. Enfin, celui-ci termina sa carrière comme évêque de Paris. L'osmose qui est perceptible dans ce cas entre le groupe épiscopal et le groupe basilical a sans doute été favorisée par cette manière de recruter : c'est l'évêque qui choisit l'abbé, qui devient par la suite lui-même évêque, comme cela est clairement attesté pour saint Otrille. De plus, l'évêque est très présent et fréquente régulièrement la basilique. Grégoire de Tours nous explique ainsi qu'il discute avec les gardiens de la basilique pour avoir plus de renseignements sur les miracles qui ont lieu auprès du tombeau : il cherche à s'informer de ce qui se passe dans cette basilique pour pouvoir nourrir ses *Historiae* d'exemples précis et détaillés²⁷. Enfin, il participe à la vie liturgique de la basilique, puisque tous les dimanches, il y célèbre la messe²⁸.

Toutes ces anecdotes nous suggèrent que ces évêques entretenaient avec ces *basilicae* des relations différentes de celles qu'ils pouvaient avoir avec les monastères. Cette subordination institutionnelle et administrative, ainsi que la proximité sociale entre ces évêques et le groupe basilical semble assez claire à Tours. Ici, l'activité sociale et religieuse basilicale s'inscrit dans l'espace social de l'évêque. Mais il paraît pour l'instant difficile de généraliser la situation san-martinienne à toutes les autres basiliques. Notre hypothèse n'est qu'une proposition qu'il conviendrait de reprendre plus systématiquement afin de la confirmer ou de l'infirmer. L'exemple précédent de Grégoire de Tours qui célèbre l'office dominical dans la basilique Saint-Martin nous incite à examiner de plus près la question de la liturgie célébrée dans ces basiliques.

²⁰ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, II, 15 : « basilica beati Symphoriani Augustodunensis martyris ab Euphrenio presbytero aedificata est. Et ipse Eufrenius huius deinceps urbis episcopatum est. » La basilique de Saint-Symphorien a donc été édifée par le prêtre Euphronius avant son accession à l'épiscopat, qui date de 452 d'après Duchesne. Voir C. PIETRI, « Autun », dans N. GAUTHIER, J.-CH. PICARD, (dir.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle*, IV, Province ecclésiastique de Lyon, Paris, 1986, p. 44.

²¹ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, X, 31, 13, *MGH, SS rer. Merov.*, I, p. 532 : « Leo ex abbate basilicae sancti Martini ordinatur episcopus. » Il fut promu évêque de Tours en 526. Voir L. PIETRI, *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle. Naissance d'une cité chrétienne* (Coll. de l'École française de Rome, 69), Rome, 1983, p. 4-5.

²² Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, IV, 18, *MGH, SS rer. Merov.*, I, p. 151 : « Denique cum Pientius episcopus ab hac luce migrasset, apud Parisius civitatem Pascentius, qui tunc abba erat basilicae sancti Helari, ei succedit ex iussu regis Chariberthi, clamante Austrapio, sibi hunc redebere locum. »

²³ Cf. *Miracula S. Martialis*, cap. 12 (livre II, c. 2). Ed. O. HOLDER-EGGER, *MGH, SS*, t 15, 1, Hanovre, 1887, p. 280-281. L'éditeur date les premiers textes de ces miracles de saint Martial du VII^e et du VIII^e siècle. M. Aubrun indique que Loup était encore évêque en 631 et qu'il est mort avant 640 : M. Aubrun, *L'ancien diocèse de Limoges des origines au milieu du XI^e siècle*, Clermont-Ferrand, 1981, p. 99.

²⁴ Charte de l'évêque d'Auxerre Palladius : elle est datée de la 8e année de règne de Dagobert (637) et de la 7e indiction (634). Éd. M. QUANTIN, *Cartulaire général de l'Yonne*, Auxerre, 1854, I, n° 4, p. 7-9. Palladius est qualifié de *abbas monasterii*. Voir H. ATSMAN, « Klöster und Mönchtum im Bistum Auxerre bis zum Ende des 6. Jahrhunderts », dans *Francia*, t. 11 (1984), p. 16-17. J.-Ch. Picard rappelle que cet acte n'est connu que par une copie du XIII^e siècle : il a pu subir des remaniements qui expliqueraient l'incohérence des éléments de datation. Mais la partie du dispositif qui nous concerne est confirmée par les *Gesta Pontificum Autissiodorensium*, édités par L. DURU, *Bibliothèque historique de l'Yonne*, t. I, Auxerre, 1850. Elle semble donc pouvoir être retenue : cf J.-Ch. Picard, « Auxerre », dans J.-Ch. PICARD (dir.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle*, VIII, Province ecclésiastique de Sens, Paris, 1992, p. 50. Nous réexaminerons plus loin ces sources pour savoir si Palladius était abbé de la basilique ou du monastère de Saint-Germain : retenons simplement pour l'instant que celui qui était à la tête de cet établissement est devenu par la suite évêque de sa cité.

²⁵ Cf. *Vita S. Austregisili*, éd. B. Krusch, *MGH, SS rer. Merov.*, IV, p. 195 et p. 199.

²⁶ *Vita Germani episcopi Parisiaci*, éd. *MGH, SS rer. Merov.*, VII, p. 374-379. Autre édition : *MGH, Auct. Ant.*, IV, p. 12-13.

²⁷ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *VM*, III, 45, p. 193.

²⁸ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *VM*, II, 1, p. 159.

Une liturgie séculière distincte des usages monastiques

Comme nous l'avons déjà vu pour Saint-Martin de Tours, il faut rappeler que l'évêque venait parfois célébrer l'office dominical dans la basilique martyriale. La messe du dimanche était également célébrée à Saint-Hilaire de Poitiers, sans que nous sachions si c'était l'évêque ou simplement un de ses assistants qui célébrait l'office²⁹. Mais c'est lors des grandes manifestations rassemblant tout le peuple de la cité que nous percevons l'existence d'une prise en charge de la liturgie par des séculiers, et non par des moines, et notamment lors des fêtes anniversaires du saint concerné. A Saint-Martin, pour les jours de fête du saint, des *sacerdotes* viennent et procèdent à l'office religieux devant un public populaire. Un des moments majeurs de la cérémonie consistait à faire lire par des *lectores* la vie de Martin ainsi que les miracles accomplis par ce saint³⁰. A Poitiers, des vigiles étaient organisées toute la nuit la veille de la fête du saint à Saint-Hilaire³¹. Grégoire de Tours emploie également le terme séculier de *clerus* lors de l'enterrement de Clovis à Saint-Germain-des-Prés³². Dans cet exemple, le roi, ayant convoqué l'évêque de la cité, fit transporter le corps de Clovis dans la basilique Saint-Vincent, pour l'enterrer entouré du clergé et de la population. Cette vague formulation peut être interprétée de deux manières différentes, quoique non exclusives l'une de l'autre. D'une part, l'auteur peut utiliser le terme globalisant de « clergé » pour donner une présentation irénique de l'événement religieux, afin de montrer que ces fêtes permettent de manifester l'unanimité de la cité épiscopale. D'autre part, l'auteur peut employer ce mot parce que le cérémonial de la fête est assuré en commun par les desservants de la basilique et par le clergé de la cathédrale. Cette deuxième hypothèse pourrait être confirmée par un autre passage de Grégoire de Tours, qui concerne la basilique tourangelles. Nous savons en effet que ceux qui chantaient les psaumes dans la basilique Saint-Martin le faisaient aussi à l'église-cathédrale³³ : alors que Roccolène s'apprêtait à entrer dans la basilique pour capturer Gontran qui s'y était réfugié, Grégoire de Tours mentionne des chantres qui sortaient de l'*ecclesia*, c'est-à-dire de la cathédrale, et qui se hâtaient vers la basilique Saint-Martin. Ainsi, il semble que la basilique ne fonctionnait pas de façon totalement autonome puisque le personnel de la cathédrale servait dans les deux églises.

Il convient de rappeler ici que le 19^e canon du concile tenu en 567 à Tours impose la psalmodie de la basilique Saint-Martin à la cathédrale de Tours, mais aussi à celles de Paris, Nantes, Chartres, Angers, Rennes, Le Mans, et Sées³⁴. Cette imposition du régime liturgique san-martinien à des églises épiscopales permet de rapprocher les deux types d'établissements : la basilique Saint-Martin ressemble plus à une église-cathédrale qu'à un monastère. Dans sa thèse encore inédite, Jacques Biarne mentionne lui aussi ce concile de 567 pour suggérer que la liturgie de saint-Martin ne correspond à l'office monastique³⁵. L'aspect séculier de la réforme liturgique est ici marqué. De plus, nous savons que ces basiliques n'étaient pas continuellement ouvertes. Cela est attesté pour les basiliques de Saint-Martin³⁶ et de Saint-Denis³⁷ : ces temples sont incidemment décrits par Grégoire de Tours comme étant fermés et sans aucun gardien. De toute évidence, le service d'accueil ne fonctionnait pas la nuit. En effet, à propos de la basilique Saint-Martin, un prêtre, en pleine nuit, se dirige vers la basilique, afin d'obtenir la guérison d'une servante très malade. Mais le bâtiment est fermé. Le prêtre tape à la porte pour tenter de réveiller l'*aedituus* qui dort là, mais celui-ci ne se réveille pas et personne ne vient ouvrir. Nous pouvons constater que la situation est ici a priori différente de celle qui prévaut dans les établissements où la *laus perennis* a été instituée, comme au monastère de Saint-Maurice d'Agagne par exemple.

Pour en finir avec ce premier point, il convient de s'intéresser plus spécialement aux informations fournies par les sources à propos du statut religieux des hommes desservant ces basiliques. Les sources

²⁹ Cf. VENANCE FORTUNAT, *Liber de virtutibus sancti Hilarii*, chap. VI, 17, éd. B. Krusch, *MGH, Auct. Ant.*, IV, 2, p. 9-10.

³⁰ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *VM*, II, 49, p. 176.

³¹ Cf. VENANCE FORTUNAT, *Liber de virtutibus sancti Hilarii*, chap. VI, 17, éd. B. Krusch, *MGH, Auct. Ant.*, IV, 2, p. 9-10.

³² Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, VIII, 10.

³³ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, V, 4, p. 199-200.

³⁴ c. 19. « Idemque pro reuerentia domni Martini uel cultu ac uirtute id statuimus obseuandum, ut tam in ipsa basileca sancta quam in ecclesiabus nostris iste psallendi ordo seruetur : ut in diebus aestiuis ad matutina sex antephane binis psalmis explicentur ; toto Augusto maniciones fiant, quia festiuitates sunt et missae ; Septembre septem antephane explicentur binis psalmis ; Octobre octo ternis psalmis ; Novembre nouem ternis psalmis ; Decembre decem ternis psalmis ; Ianuario et Februario idemque usque pascham ; sed, ut possibilitas habet, qui facit amplius pro se et qui minus, ut potuerit. Superest, ut uel duodecim psalmi expediantur ad matutina, quia patrum statuta praeceperunt, ut ad sexta sex psalmi dicantur cum alleluis et ad duodecima duodecim idemque cum alleluis, quod etiam angelo ostendente didicerunt. Si ad duodecima duodecim, cur ad matutina non idemque uel duodecim explicentur ? Quicumque minus quam duodecim psalmos ad matutina dixerit, ieiunet usque ad uesperum, panem cum aqua manducet ; non illi sit altera in illa die ulla refectio. Et qui hoc facere contempserit, una ebdomada panem cum aqua manducet et ieiunet omni die usque ad uesperum. » Éd. J. GAUDEMET, B. BASDEVANT, *Les canons des conciles mérovingiens (VI^e-VII^e siècles)* (Sources Chrétiennes, 353-354), Paris, 1989, t II, p. 364.

³⁵ J. BIARNE, *Les origines du monachisme en Occident*, thèse soutenue en 1990, inédite, résumée dans *L'Information historique*, t 54 (1992), p. 53-59. Voir p. 709-710.

³⁶ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *VM*, IV, 25, p. 205.

³⁷ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *GM*, 71.

montrent sans équivoque que le personnel chargé de desservir ces basiliques au VI^e siècle et au début du VII^e siècle constitue un groupe de clercs, groupe à la tête duquel nous trouvons un *abbas basilicae*.

Statuts des desservants de ces basiliques

Nous savons désormais que ces abbés de basilique n'avaient rien de commun avec les abbés de monastères. L. Levillain, L. Ueding, puis H. Atsma avaient déjà repéré l'ambivalence du terme *abbas*, qui ne renvoie pas systématiquement à une réalité monastique³⁸. Plus récemment, L. Pietri a montré que les abbés de ces basiliques - notamment ceux de Saint-Martin, Saint-Marcel, Saint-Nizier, Saint-Hilaire et Saint-Remi - étaient des clercs préposés à la garde du saint tombeau et de la *domus basilicae*, c'est-à-dire de l'ensemble de la structure basilicale comprenant tous les édifices annexes nécessaires pour assurer le culte du saint³⁹. La garde des reliques correspond à la fonction première de ces personnages, qui sont qualifiés non seulement d'*abba*, mais aussi d'*aedituus*, et de *martyrarius*. Ce dernier titre est lié à la nature du sanctuaire dont ils ont la responsabilité : ils dirigent en effet des basiliques martyriales, c'est-à-dire contenant le corps d'un martyr ou d'un confesseur local. L. Pietri les qualifie ainsi de "conservateurs en chef" des saintes reliques. A Saint-Remi de Reims, l'abbé Epiphanius, à la suite d'une affaire de corruption, se trouve être démis de cette fonction qui le plaçait à la tête de la basilique⁴⁰. De même, l'abbé de Saint-Martin de Tours joue le rôle de gardien du sanctuaire⁴¹. Dans notre corpus, nous n'avons qu'une seule mention supplémentaire d'un abbé de basilique par rapport à l'étude de L. Pietri, et ce à propos de Saint-Outrille de Bourges⁴². Dans ce passage de la *Vita S. Austregisili*, nous apprenons que Marculfe est le second d'Outrille puisqu'il est son *adminiculum*. Une incise précise que celui-ci n'était à cette époque — c'est-à-dire au moment du récit — qu'un simple lecteur (*lector*), mais qu'il est devenu aujourd'hui — c'est-à-dire à l'époque où écrit le rédacteur de cette *Vita* — abbé de la basilique dans laquelle repose désormais le corps d'Outrille. Une telle information confirme les hypothèses de L. Pietri à propos des abbés de basilique dans la mesure où cet abbé apparaît plutôt comme un clerc que comme un moine.

Par voie de conséquence, ces abbés étaient aussi des administrateurs qui devaient s'occuper de la gestion matérielle des biens et des ressources financières de leur basilique. En effet, dans la mesure où les fidèles faisaient de nombreux dons au saint, la basilique disposait d'un patrimoine qu'il fallait bien gérer. Un fidèle décide un jour de léguer une grande part de ses biens à la basilique Saint-Martin parce que lui et sa femme n'arrivent pas à avoir d'enfant. Grégoire de Tours explique que cet homme rendit visite à l'abbé pour faire de Saint-Martin son héritier : celui-ci est donc impliqué dans la gestion des possessions de la basilique⁴³. Nous en avons un autre bon exemple qui concerne Saint-Remi de Reims⁴⁴. Un mauvais citoyen s'est approprié un terrain donné à la basilique par un dévôt : or, c'est l'abbé de la basilique qui réclame le terrain au voleur et tente de recouvrer le domaine. L'abbé intervient donc pour régler les problèmes concernant les ressources de la basilique, même si nous avons vu que l'évêque était le responsable juridique des possessions de la basilique, notamment dans le testament de Bertrand pour Saint-Martin de Tours.

Enfin, l'abbé était également chargé de diriger l'ensemble du personnel qui desservait le lieu saint. Il apparaît clairement que ce personnel était composé de séculiers. Les sources hagiographiques et diplomatiques nous montrent en effet qu'une multitude de clercs séculiers gravitaient autour de ces basiliques : *custodes*, *levitae*, *lectores*, *diaconi*, *presbyteri*, *clerici*. Le terme de *custodes* est très vague, comme celui de *fratres* et de *servientes*, et ne peut rien nous apprendre de précis : les *custodes* sont les gardiens du temple, c'est-à-dire tous ceux qui sont attachés au service de la basilique, depuis le plus bas niveau de la hiérarchie jusqu'à l'abbé⁴⁵. Par contre, les autres vocables nous prouvent que le personnel chargé de desservir le tombeau du saint local était séculier. Nous en possédons de très nombreuses attestations, notamment dans l'œuvre de Grégoire de Tours : nous n'en retiendrons que quelques exemples particulièrement évocateurs.

³⁸ Voir L. Levillain, « Études sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne, II, Les origines de Saint-Denis », dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t 86 (1925), p. 52-62 ; L. UEDING, *Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit* (Historische Studien, Heft 261), Berlin, 1935, p. 92-104 ; H. AT SMA, « Forschungen zur westeuropäischen Geschichte », dans *Francia*, t. 4 (1976), p. 38-39.

³⁹ L. PIETRI, « Les abbés de basiliques dans la Gaule du VI^e siècle », dans *RHEF*, t 69 (1983), p. 5-28.

⁴⁰ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist*, IX, 14, p. 428.

⁴¹ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, X, 31, 19, p. 535.

⁴² Cf. *Vita S. Austregisili*, cap. 7, éd. B. Krusch, *MGH, SS rer. Merov*, IV, p. 196.

⁴³ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *VM*, IV, 11, p. 202.

⁴⁴ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, X, 19, p. 512-513. Voir L. PIETRI, « Les abbés de basilique », p. 17.

⁴⁵ Voir L. LEVILLAIN, « Études sur Saint-Denis », 1925, p. 62-63.

À Saint-Martin de Tours, nous savons qu'il y avait un prêtre (*presbyter*) chargé de la fermeture et de l'ouverture des portes : c'est lui qui possède les clés et rajoute une serrure lorsque le besoin s'en fait sentir⁴⁶. Ainsi, la desserte concrète et matérielle du tombeau est assurée par des clercs séculiers, et non pas par des moines. Des *clerici* sont attestés dans cette même basilique : ce sont eux qui sauvent de justesse l'abbé lors du combat à la suite du meurtre d'Eberulf⁴⁷. L. Levillain rappelait que ces *clerici* comprenaient, sous l'autorité des abbés, des prêtres et des diacres, c'est-à-dire des clercs qui ont reçu des ordres majeurs, les autres n'ayant reçu que les ordres mineurs. Leur désignation, mais également leur recrutement montrent qu'il s'agissait de clercs. A Saint-Hilaire de Poitiers, ce sont un diacre et un sous-diacre qui ont été institués pour le service de la basilique⁴⁸ : ceux-ci, atteints de la lèpre, avaient été guéris par un miracle en allant au tombeau de saint Hilaire. A la suite de ce miracle, ils sont restés auprès du sépulcre après avoir reçu le diaconat ou le sous-diaconat. Dans ce cas, il est clair que ces hommes étaient des clercs et non pas des moines.

À Tours, Grégoire cite l'exemple d'un breton, Winnoc, qui était de passage à Saint-Martin : comme il paraissait très religieux, l'évêque s'empressa de l'ordonner prêtre. Pour toute alimentation, ce prêtre se contentait de manger des herbes crues et de baiser le vase de vin : mais, progressivement celui-ci devient un ivrogne qui, lors de crises éthyliques, agresse les visiteurs à coup de pierres et de bâtons⁴⁹. La manière dont est présentée la vie de ce Breton nous amène à évoquer la question du mode de vie de ces clercs. En effet, le style de vie ascétique de cet homme fait penser à une vie monastique⁵⁰. Or celui-ci n'est pas qualifié de moine par Grégoire, mais simplement de prêtre au service de la basilique. Faut-il en déduire que les clercs desservant la basilique vivaient selon un mode de vie monastique dans les murs de Saint-Martin ? En analysant la situation économique de ce clerc, qui ne semblait pas disposer de ressources personnelles, nous pouvons émettre l'hypothèse que peut-être certains des clercs de la basilique étaient totalement pris en charge par l'institution basilicale et vivaient dans les murs de Saint-Martin.

L. Pietri va plus loin et propose l'hypothèse selon laquelle les desservants de la basilique tourangelle étaient organisés en une communauté unie par une même règle de vie : selon elle, ils prenaient en commun leurs repas, à la table de l'abbé, et leur repos dans les dortoirs de la *cellula abbatis*⁵¹. Elle rappelle que Grégoire de Tours mentionne plusieurs lits dans la cellule de l'abbé puisque, lors du combat sanglant dans la cellule de l'abbé, les hommes de main de Claude se cachent sous les lits et derrière les portes. Il existait d'autre part une table permettant de recevoir des hôtes (*convivium*) car Eberulf fut invité à un repas dans la basilique avec Claude et d'autres habitants : Eberulf, qui était léger, ne s'aperçut pas des mauvaises intentions de Claude et, après le repas, ils se mirent à déambuler ensemble à travers le parvis du palais de la basilique.

Nous ne pensons pas qu'il soit possible à partir de ces brèves allusions de faire l'hypothèse de la pratique d'une vie commune réglée pour l'ensemble du clergé basilical de Saint-Martin ou Saint-Marcel. Il faut rappeler qu'à aucun moment les sources ne nous disent explicitement que les clercs desservant ces basiliques vivaient ensemble. Simplement, Grégoire de Tours atteste l'existence des structures permettant une vie commune, comme des lits et une table commune. Mais cet auteur nous montre bien que ces structures servaient surtout pour recevoir des hôtes, comme le montre l'anecdote des meurtres de Claude et d'Eberulf : il est dit que ces lits se trouvent dans la cellule de l'abbé et non pas dans un hypothétique dortoir commun. Cela renvoie simplement selon nous au devoir d'accueil des hôtes par l'abbé de la basilique, rôle que nous avons déjà vu. Ce phénomène est bien connu à Saint-Marcel de Chalon : Grégoire de Tours évoque la maison de réception de la basilique du saint martyr Marcel, où l'abbé du lieu pourvoyait aux besoins de ses hôtes, en l'occurrence le fils d'un prêtre⁵². Mais on voit bien qu'il est question ici d'invités extérieurs, et non pas des

⁴⁶ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, VII, 22, p. 341 : « Cum autem presbiter, qui clavis ostei retenebat, clausis reliquis, recessissit, per illum salutaturii osteum introeunt puellae cum reliquis pueris eius, suspiciebant picturas parietum rimabantque ornamenta beati sepulchri ; quod valde facinorosum relegiosis erat. Quod cum presbyter cognovissit, defixis clavis super ostium, intrinsecus serras aptavit. »

⁴⁷ Voir note 59.

⁴⁸ Cf. VENANCE FORTUNAT, *Liber de virtutibus sancti Hilarii*, chap. IV, 14, éd. B. Krusch, *MGH, Auct. Ant.*, IV, 2, p. 9-10.

⁴⁹ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, V, 21 et VIII, 34.

⁵⁰ Voir J. BIANNE, « L'espace du monachisme gaulois au temps de Grégoire de Tours », dans N. GAUTHIER, H. GALINIE (éd.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Actes du congrès international de Tours 3-5 novembre 1994, 1997, p. 136.

⁵¹ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, VII, 29, p. 348-349 : « ... ad convivium basilicae sanctae cum eodem vel reliquis civibus est adscitus [= Eberulf], ibique eum Claudius gladio ferire voluit, si pueri eius longius adstetissent. Verumtamen numquam haec Eberulfus, ut erat vanus, advertit. Postquam autem convivium est finitum, ipse simul ac Claudius per atrium domus basilicae deambulare coeperunt ... [...] Igitur Claudius timore perterritus, cellolam abbatis expetiit, ab eo tutari se cupiens, in cuius patronum reverentiam habere non sapuit. Illo quoque resedente, ait : "Perpetratum est scelus immensum, et nisi tu subveneris, perierimus. Haec eo loquente, intruerunt pueri Eberulfi cum gladiis ac lanceis, obseratumque repperientes ostium, effractis cellolae vitreis, hastas per parietes fenestras inieciunt Claudiumque iam simevivum ictu transfigunt. Satellites autem eius post ostia et sub lectis abduntur. » Voir L. PIETRI, « Les abbés de basilique », p. 28.

⁵² Cf. GREGOIRE DE TOURS, *GM*, 52, p. 75 : « Causa quaedam exstiterat, ut Fedamius, Eunomi quondam Arverni presbiteri filius, Cavillonensim urbem adiret, idemque apud basilicam sancti martyris Marcelli hospitalem habebat, ab abbate loci victus stipendia capiens. »

clercs desservants la basilique. Ainsi, la présence de ces structures d'accueil était liée au service d'hospitalité et d'assistance qu'était tenue d'offrir cette basilique. Les épisodes qui nous permettent de deviner la présence de ces éléments ne sont jamais liés à une vie commune des clercs basilicaux. Dans son étude de l'espace du monachisme gaulois au temps de Grégoire de Tours, J. Biarne ne cite que le cas de l'évêque de Lisieux : celui-ci avait autour de son lit beaucoup de petits lits pour les clercs⁵³. Dans ce cas, nous sommes effectivement assurés que les lits servaient pour des clercs : mais cela n'est pas dut tout garanti pour Saint-Martin.

Surtout, nous pensons que si certains hommes pouvaient avoir un style de vie relativement proche de l'idéal monastique, cela ne signifiait pas pour autant qu'ils vivaient selon une règle : la règle correspond à une institution précise. Or, rien dans les sources ne nous permet de considérer qu'une règle de vie était suivie par tout le personnel basilical. Il n'est nulle part fait mention d'une règle ou même d'un régime de vie commun. Si une telle institution avait existé, Grégoire de Tours aurait-il manqué de nous la mentionner, alors qu'il évoque deux cent trente-trois fois la basilique tourangelles ? Cela nous semble peu probable. Nous pensons que ces sociétés basilicales étaient beaucoup plus fragmentées et segmentées que ne le laisse supposer la vision globalisante de l'historien qui étudie ces questions. Ce n'est pas parce que des locaux communs étaient certainement prévus pour accueillir les clercs les plus démunis, les jeunes oblats ou les éventuels clercs désirant mener une vie ascétique que tous devaient vivre dans la *domus basilicae*. Nous ne pouvons pas en déduire qu'il existait une norme de vie commune clairement institutionnalisée par une règle. Nous avons plutôt l'impression d'une vie commune très informelle, non obligatoire et non codifiée, reposant à la fois sur des nécessités économiques et sur un idéal religieux.

Ainsi, ces basiliques se présentent comme des espaces publics, connus et fréquentés par tous. Les sources attestent le fait qu'elles étaient des institutions séculières, à la fois du point de vue institutionnel et du point de vue social. C'est dire que nous sommes loin de l'univers clos, isolé et plus strictement évangélique des monastères. Nous pouvons faire l'hypothèse que ces institutions étaient régies par des principes profondément différents de ceux du monachisme, qui sont, comme le rappelle J. Biarne, pour l'époque de l'Antiquité tardive, la rupture avec le monde, l'ascèse et l'obéissance à la règle⁵⁴. Cette vision du monachisme correspond bien à une réalité pour la période qui nous intéresse ici, c'est-à-dire le VI^e et le début du VII^e siècle. Cet idéal-type, au sens où Max Weber l'entendait, ne serait plus vrai si nous regardions les choses à partir du milieu du VII^e et du VIII^e siècle, puisqu'à partir de ce moment-là, les sources attestent les liens étroits entre l'aristocratie et les monastères, qui peuvent de plus prendre en charge le culte des reliques⁵⁵. Mais, pour notre période, les caractéristiques que nous avons dégagées permettent de supposer que ces établissements avaient une logique de fonctionnement différente de celle de l'organisation monastique dans la mesure où l'ouverture sur le monde extérieur et le contact avec les fidèles en sont les principes fondamentaux.

Analyse du vocabulaire monastique

Après avoir montré que, pour ces basiliques martyriales, la dimension séculière prédominait, nous allons examiner dans quelle mesure le vocabulaire monastique est appliqué à ces établissements. Dans ce but, nous allons relever pour chaque établissement les mentions de *monasterium*, *cænobium*, ou *monachi* dans les sources hagiographiques et diplomatiques antérieures à 650. Cette recherche ne va pas sans difficulté dans la mesure où le vocabulaire monastique n'est pas bien fixé pour cette période : si les termes de *monasterium*, *cænobium* et *monachus* renvoient exclusivement - pour cette période car ce n'est plus le cas après - à une réalité monastique, qu'en est-il des termes plus vagues de *religiosi*, *fratres*, *pauperes* ou encore *servientes Dei* ? Il y a là un réel problème qui mériterait d'être étudié pour lui-même. Ce travail n'étant pas fait, nous n'avons pu tenir compte dans le cadre de cet article de ces termes polysémiques. Ils peuvent sans doute parfois renvoyer à une réalité monastique : mais comment les distinguer des autres cas ?

Sur la totalité de notre corpus, nous ne possédons que trois attestations fiables de la présence d'une congrégation monastique, pour Saint-Marcel de Chalon, Saint-Symphorien d'Autun et pour Saint-Martin de Tours. Il conviendra d'examiner également les deux cas problématiques de Saint-Germain d'Auxerre et Saint-Germain-des-Prés, sans que l'on puisse conclure à cause du mauvais état diplomatiques des sources. Sinon, partout ailleurs, nous n'avons aucune mention de monastère ni de moines.

⁵³ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, VI, 36, p. 307 : « habens circa lectum suum multos lectulos clericorum. » Voir J. BIARNE, « L'espace du monachisme », 1997, p. 129.

⁵⁴ J. BIARNE, *Les origines du monachisme en Occident*, thèse inédite, p. 19-20.

⁵⁵ Je remercie M. Gaillard de m'avoir fait prendre conscience de cette évolution du monachisme, me permettant ainsi de corriger mon point de vue.

Saint-Marcel de Chalon

Frédégaire nous apprend que, à Chalon, le roi Gontran a installé une congrégation de moines dans un monastère à Saint-Marcel⁵⁶. Cependant, les éléments fournis par Frédégaire contredisent a priori les informations fournies par Grégoire de Tours. En effet, d'après Grégoire, la basilique était déjà édifiée en 579⁵⁷. Or, Frédégaire est catégorique : la construction de Saint-Marcel et la fondation simultanée auprès de celle-ci d'un monastère datent de la 24^{ème} année du règne de Gontran, soit 584/585. Plusieurs hypothèses ont été proposées pour expliquer ce hiatus. A. Longnon et B. Krusch avaient rejeté la chronologie de Frédégaire en la considérant comme peu fiable pour le règne de Gontran. L. Levillain avait proposé une autre hypothèse⁵⁸ : d'après lui, Frédégaire pouvait avoir recueilli une tradition qui faisait de Gontran le fondateur de la basilique et du monastère, mais ignorer la date de la fondation. Ignorant cette date, il aurait mis l'événement sous l'année que lui fournissait le synode de Valence, c'est-à-dire 583/585. Ainsi, la basilique pouvait être antérieure au monastère puisque c'est arbitrairement que le chroniqueur réunit les fondations de Gontran la vingt-quatrième année de son règne : cette hypothèse de l'antériorité de la basilique a été reprise et semble être aujourd'hui l'explication la plus satisfaisante. M. Schnürer mettait en 584 la fondation du seul monastère. En reprenant cette hypothèse, L. Ueding⁵⁹ a réhabilité le témoignage de Frédégaire en faisant valoir que celui-ci a rédigé sa chronique au début du VII^e siècle, vers 613 selon lui, et que sa patrie d'origine se trouvait non loin de Chalon : ainsi, l'auteur a certainement disposé d'une source digne de confiance. Enfin, plus récemment, L. Pietri a redéveloppé cette hypothèse en considérant comme fiable la chronologie indiquée par Frédégaire⁶⁰ : elle rappelle aussi que la Chronique a été rédigée en Bourgogne. Selon L. Pietri, il semble donc que Frédégaire ait assimilé, dans le raccourci de son récit, la fondation de la basilique à celle du monastère. Ainsi, la fondation d'un monastère à Saint-Marcel de Chalon résulte uniquement de la volonté du roi Gontran. Ce modèle de vie a été en quelque sorte imposé par le haut : il ne semble pas dû à une demande de la base, c'est-à-dire des desservants de la basilique. Selon L. Ueding, ce roi a été attiré par la présence des reliques d'un martyr pour y installer sa sépulture. Celui-ci désirait être enterré à un endroit qui lui paraissait plus religieux que les autres. Il est intéressant de constater que la mise en place d'une communauté monastique lui apparaît indispensable pour affronter la mort. Dans ce cas, l'expansion du monachisme est liée à un besoin spirituel engendré par la crainte de la mort. Les moines apparaissent comme les meilleurs intercesseurs auprès de Dieu car ils tentent d'atteindre la perfection évangélique, notamment par la psalmodie perpétuelle. Cela est confirmé par un autre passage de la *Chronique* de Frédégaire qui précise que Gontran a été enterré dans l'église Saint-Marcel, dans le monastère qu'il avait construit : *sepultus est in ecclesia sancti Marcelli, in monasterio quem ipsi construxerat*⁶¹. L. Ueding avait suggéré que cette formulation mettait en valeur une double composante, comme si le monastère ne représentait qu'une partie de la basilique. C'est possible, mais on pourrait tout aussi bien comprendre le contraire. Il nous semble plutôt que l'auteur met en avant l'élément monastique de Saint-Marcel pour le mettre en rapport avec la mort et la sépulture de Gontran. Un deuxième élément d'explication intervient dans la fondation de ce monastère. Frédégaire nous dit en effet que Gontran voulait faire comme à Saint-Maurice d'Agaune. En imitant l'Agaune burgonde, Gontran a voulu créer dans sa capitale son propre foyer religieux. C'est dire l'intimité qui existait entre le politique et le religieux à cette époque. En effet, nous voyons clairement que fonder un établissement monastique était un moyen d'affirmer sa légitimité politique.

Cependant, nous voudrions faire quelques observations qui nous amèneront à affiner ce schéma. D'une part, il faut remarquer que Grégoire de Tours n'utilise pas le terme de *monasterium* ni même celui de *monachus* lorsqu'il relate trois épisodes ayant eu lieu à Saint-Marcel après 585, c'est-à-dire après la fondation du monastère⁶². Luce Pietri pense que si Grégoire de Tours n'a pas mentionné le monastère, c'est parce que les événements relatés par lui ne s'y prêtaient point. C'est possible. Ceci dit, rappelons que ces anecdotes mettent en relief certaines caractéristiques qui sont différentes du monachisme. D'autre part, le

⁵⁶ FREDEGAIRE, *Chronique*, livre IV, chap. 1, éd. B. KRUSCH, *MGH, SS rer. Merov.*, II, p. 124 et p. 127 : « Anno 24. regni sui devino amore ecclesiam beati Marcelli, ubi ipsi praeciosus requiescit in corpore, suburbanum Cabilonninsim, sed quidem tamen Sequanum est territorium, merefice et sollerter aedificare iussit, ibique monachis congregatis, monasterium condedit ipsamque ecclesiam rebus plurimis ditavit. Senodum 40 episcoporum fieri precepit et ad instar institutionis monasterii sanctorum Agauninsium, que temporibus Sigismundi regis ab Avito et ceteris episcopis, ipso iobente principi, fuerat firmatum, idemque et huius senodi coniunctionem monasterium Sancti Marcelli Gunthramnus institutionem firmandam curavit. »

⁵⁷ Voir GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, 27. Il est même vraisemblable que sa construction date du début du VI^e siècle : une source hagiographique, certes tardive, atteste que Silvestre, évêque de Chalon mort au plus tard en 532, fut enterré dans la basilique de Saint-Marcel de Chalon. Voir B. BEAUJARD, « Chalon-sur-Saône », dans N. GAUTHIER, J.-CH. PICARD, (dir.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle*, IV, Province ecclésiastique de Lyon, Paris, 1986, p. 71-72.

⁵⁸ L. LEVILLAIN, « Études sur Saint-Denis », 1925, note 1 p. 48.

⁵⁹ L. UEDING, *Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit*, p. 191-195

⁶⁰ L. PIETRI, « Les abbés de basilique », p. 22-24.

⁶¹ FREDEGAIRE, *Chronique*, livre IV, chap. 1, éd. B. KRUSCH, *MGH, SS rer. Merov.*, II, p. 127

⁶² Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, IX, 3 p. 415 et IX, 27 p. 446.

concile de Valence ne dit mot de la fondation d'un monastère à Saint-Marcel par Gontran⁶³. Non seulement la mise en place d'une communauté monastique n'est pas évoquée, mais Saint-Marcel est qualifié de *basilica*, et non pas de *monasterium*. Malgré la fondation d'un monastère, Saint-Marcel est toujours considéré comme une basilique.

Ainsi, dans la mesure où plusieurs sources continuent de désigner Saint-Marcel comme une basilique, nous pensons, comme l'avait déjà suggéré L. Levillain, que cet établissement, même flanqué d'un monastère, reste fondamentalement une basilique : c'est ce que L. Levillain appelait une "basilique à monastère". Il convient, avant d'aller plus loin, d'évoquer la théorie de L. Levillain à propos de l'organisation de ces basiliques : bien que ses travaux commencent à dater (il écrit dans les années 20), ils restent fondamentaux pour qui s'intéresse à ces questions. Cet auteur a en effet établi une savante distinction entre les « basiliques à monastères » et les « basiliques de monastères »⁶⁴ : celui-ci avait remarqué que les sources conciliaires et diplomatiques distinguent les *basilicae* des *monasteria* de façon si constante selon lui que, lorsque nous rencontrons dans les textes un centre de vie religieuse auquel on maintient toujours le nom de basilique avant le VII^e siècle, nous pouvons sans crainte conclure qu'il n'est pas originellement un monastère. Bien que quelques églises, comme Saint-Cyrgue de Clermont, Saint-Laurent de Paris, Saint-Symphorien d'Autun ou Saint-Marcel de Chalon, aient près d'elle un monastère, elles ne cessent d'être qualifiées de « basiliques ». Pour L. Levillain, elles sont des basiliques à monastère et non pas des *monasteria*. Leur monastère n'est qu'un prolongement ou un succédané de la *domus basilicae*, une dépendance de la basilique qui, elle, demeure l'élément primordial. Une basilique à monastère n'est pas une basilique *de* monastère car ce n'est pas l'église qui est basilique monastique, c'est le monastère qui est basilical.

L'examen précis des sources concernant Saint-Marcel de Chalon nous paraît confirmer tout à fait cette hypothèse. Il s'agit en effet de ne pas simplement prendre en compte le fait qu'à partir de 585 un monastère est fondé, mais bien de regarder comment les auteurs percevaient l'établissement en question : or, même après la fondation du monastère, aucun changement n'est perceptible dans la manière de situer Saint-Marcel dans son environnement. Les anecdotes postérieures à la mise en place du monastère racontées par Grégoire de Tours continuent de faire de Saint-Marcel une société basilicale complexe, ouverte sur le monde extérieur et intégrée à la sphère épiscopale. A cette période, la dimension séculière domine la composante monastique. Il nous semble que le monastère ne constitue qu'une composante du complexe de Saint-Marcel qui conserve son essence basilicale et séculière. Ce n'est pas parce que cette basilique intègre à un moment donné un monastère qu'elle devient pour autant un monastère dans l'esprit des contemporains. C'est particulièrement visible chez Grégoire de Tours : aux yeux de cet écrivain, la société basilicale ne se réduisait pas à son monastère. Puisque les contemporains ne percevaient pas cet établissement comme un monastère, nous pensons qu'il faut tenir compte de leur propre perception : nous sommes donc tentés de dire que Saint-Marcel de Chalon *n'était pas* un monastère à la fin du VI^e siècle, mais *avait* un monastère à la fin du VI^e siècle.

Saint-Symphorien d'Autun

Dans le cas de Saint-Symphorien d'Autun, nous disposons de deux mentions chez Grégoire de Tours, ainsi que de nombreuses allusions de Fortunat⁶⁵ : aucun de ces auteurs n'emploie le terme de *monasterium*, mais ils utilisent systématiquement celui de *basilica*. De plus, nous avons un diplôme de Dagobert daté de 636 qui confirme un échange réalisé avec Saint-Denis : celui-ci qualifie Saint-Symphorien d'*ecclesia* et de *basilica* et les desservants de *clerici*⁶⁶. Remarquons que la tutelle de l'évêque s'exerce encore sur les biens fonciers de la basilique de Saint-Symphorien. Surtout, les desservants de la basilique sont clairement désignés comme des clercs, et non pas comme des moines.

Parallèlement à cette désignation globale de Saint-Symphorien comme une basilique et non comme un monastère, nous trouvons, chez ce même Fortunat, à trois reprises, des *monachi*. En effet, avant d'être évêque de Paris, Germain avait été nommé abbé de Saint-Symphorien par l'évêque Nectarius⁶⁷ : or, en racontant quelques anecdotes concernant son abbatiat, l'auteur cite des *monachi*. Un de ces épisodes nous

⁶³ Concile de Valence du 22 juin 585, éd. F. Maassen, *MGH, Conc.*, t I, *Concilia aevi Merovingici*, Hanovre, 1893, p. 162-163.

⁶⁴ L. LEVILLAIN, « Études sur Saint-Denis », p. 47-49.

⁶⁵ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, II, 15 et VIII, 30. VENANCE FORTUNAT, *Vita S. Germani episcopi Parisiaci*, chap. V, VI, IX et X. éd. *MGH, SS rer. Merov.*, VII, p. 374-379.

⁶⁶ Diplôme de Dagobert I^{er} du 18 juillet 636. Ed. J.-M. PARDESSUS, *Diplomata, chartae, epistolae, leges, aliaque instrumenta ad res Gallo-Francicas spectantia*, Paris, 1843-1849, t II, n° 268, p. 31-32. Seul G.-H. Pertz avait rangé ce document parmi les faux. [NDLR. Th. KÖLZER, *Die Urkunden der Merowinger*, *MGH, DD*, Hanovre, 2001, t. I, p. 129-130, n° 50 classe également ce diplôme parmi les faux].

⁶⁷ VENANCE FORTUNAT, *Vita S. Germani episcopi Parisiaci*, chap. III, IV, V, VI, IX et X. éd. *MGH, SS rer. Merov.*, VII, p. 374-379.

semble particulièrement intéressant⁶⁸. Germain vivait à Saint-Symphorien dans la plus grande abstinence : il vivait sans pain et faisait de nombreuses aumônes aux *reliquis pauperibus* en leur donnant ce qui devait servir à nourrir les *fratres*. Ceux-ci, également qualifiés de "*monachi*", s'insurgèrent contre un tel ascétisme. Germain, qui souffrait beaucoup de cette réaction hostile, se retira dans sa cellule. Il fit alors un miracle pour rassasier les moines, mais également pour les effrayer : une femme leur apporta deux chariots remplis de victuailles. Mais cela irrita l'évêque qui jeta le saint homme en prison. Cette anecdote appelle plusieurs remarques. Nous voyons qu'il règne un climat particulièrement tendu entre deux groupes de pauvres : d'une part les moines, également qualifiés de *fratres*, et d'autre part les « autres pauvres ». Cette formulation est particulièrement intéressante car elle nous montre que les moines étaient considérés eux aussi comme des *pauperes*, mais qu'ils constituaient un groupe différent. Il semble qu'il y ait eu d'une part un groupe de moines, dont les besoins étaient pris en charge par l'organisation basilicale qui fournissait aux moines de quoi manger, et d'autre part, un groupe de pauvres, plus ou moins organisé et disposant visiblement de revenus moindres puisque l'abbé a voulu les aider. Ces *pauperes* sont peut-être organisés en une matricule, comme à Tours : mais le terme de matricule ou marguilliers n'est pas employé. Il est donc possible que ce soit simplement un groupe inorganisé de mendiants vivant de la charité publique à proximité de la basilique de Saint-Symphorien. Quoi qu'il en soit, la ou les journées précédentes n'avaient pas dû être très favorables, et on manquait tout simplement de nourriture. Voyant cela, Germain, en tant qu'abbé de la basilique de Saint-Symphorien, prend sur lui de donner aux pauvres plus que ce qui est donné habituellement, en prenant sur la part des moines, d'où leur colère. Ce *topos* de la générosité de Germain est un motif hagiographique traditionnel qu'il ne faut pas surinterpréter : la réaction des moines ne doit pas être prise à la lettre car elle vise à renforcer la sainteté de Germain qui, malgré une forte opposition, continue d'être pieux et charitable. Nous pensons cependant que nous pouvons en déduire que différents types de populations étaient groupés autour de la basilique, chacune d'entre elles ayant son propre mode de fonctionnement et ses propres ressources. Sans considérer que les moines ont effectivement réagi négativement, il semble qu'au sein même de cette basilique, il existait plusieurs composantes, dont une monastique.

Mais, si les mentions de ces *monachi* attestent la présence d'une communauté monastique et probablement d'un *monasterium*, nous pouvons remarquer que la basilique Saint-Symphorien elle-même n'était pas considérée comme un *monasterium*. Tout d'abord, les informations fournies par Fortunat sur Germain font de lui un *abbas basilicae*, et non pas un *abbas monasterii* : celui-ci a été diacre, puis prêtre avant d'être nommé abbé de Saint Symphorien. Ce n'est que plus tard qu'il devient évêque de Paris. Le style de vie ascétique suggéré par le texte n'est qu'un effet rhétorique visant à magnifier la *virtus* du saint : il ne peut constituer une preuve du caractère monastique de l'abbatiate de Germain. De plus, l'anecdote elle-même montre que la basilique était intégrée à la sphère épiscopale : l'évêque est le supérieur hiérarchique direct de Germain puisqu'il a le pouvoir de le mettre en prison. Surtout, il convient de rappeler ce que nous avons souligné plus haut : ni Grégoire de Tours, ni le concile de Valence, ni même Fortunat n'emploient le terme de *monasterium* pour désigner la basilique Saint-Symphorien. Le fait que Fortunat, celui-là même qui mentionne des *monachi*, ne l'utilise pas, nous semble particulièrement significatif et étaye notre hypothèse : s'il existe un monastère parmi les structures de Saint-Symphorien, cet établissement n'est pas pour autant un monastère à la fin du VI^e siècle. L'hypothèse de L. Levillain, qui considérait que Saint-Symphorien était une "basilique à monastère" se trouve donc confirmée⁶⁹. Comme Saint-Marcel de Chalon, Saint-Symphorien constituait un groupe basilical complexe, comprenant plusieurs structures différentes - notamment un groupe de moines et un autre groupe de pauvres -, plus ou moins autonomes, mais toujours sous la tutelle de l'évêque : elle n'était pas un monastère.

Saint-Martin de Tours

Le même phénomène est attesté de façon fort claire pour Saint-Martin de Tours. Nous savons en effet que la religieuse Ingtrudis a fondé un monastère de femmes dans l'atrium de Saint-Martin⁷⁰. Grégoire de Tours utilise bien le terme de *monasterium* pour désigner cette fondation. Cependant, tout dans les sources nous incite à penser que la basilique Saint-Martin elle-même n'était pas un monastère. L. Levillain avait remarqué

⁶⁸ VENANCE FORTUNAT, *Vita S. Germani episcopi Parisiaci*, chap. III : « Qui intra tria lustra spatium a beato Agripino diaconus instituitur et sequenti triennio presbyter ordinatur. Dehinc a pontifice Nectario abba ad sanctum Synphorianum merito dignus adsiscitur. Quanta vero inibi abstinencia vixerit, quantis quoque vigiliis continuando duraverit, quibus elemosinis profusus extiterit, illa res una testis est, cum iam, rebus reliquis pauperibus erogatis, nec panis ipse resideret, quatenus fratres reficerent, qua de re insurgentibus adversum se **monachis**, retrudens se in cellula, amare flevit et doluit. Inter haec, ipsum orantem, quaedam Anna matrona duorum saumariorum cum pane dirigit onera. Sequenti etiam die cum annona destinavit plena carpenti vehicula, ita ut exinde **monachi** cum saturarentur cibo, terrerentur miraculo. Cuius bonis operibus inflammatus episcopus sanctum virum in custodia trudebat, quem praedicabant daemonia. Cui ad nutum divinum aperiebatur ergastulum, sed non hinc egrediebatur, nisi daretur praeceptio. His itaque celeber intentus officiis, non desiiit praedicandis manifestare miraculis. »

⁶⁹ Voir L. LEVILLAIN, « Études sur Saint-Denis », 1925, p. 47-48.

⁷⁰ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, IX, 33, p. 451 : « His diebus Ingytrudis, quæ monasterium in atrio sancti Martini statuerat... ». Voir J. BLARNE, *L'espace du monachisme*, p. 124.

dès 1925 que ni Grégoire de Tours ni Fortunat n'utilisait le terme de *monasterium* pour désigner cette basilique. En effet, Grégoire de Tours n'utilise que les termes de *basilica*, *templum*, ou bien encore *sepulcrum*, et, beaucoup plus rarement, *cellula*, mais jamais celui de *monasterium* alors que cet auteur mentionne deux cent trente-trois fois Saint-Martin : un tel chiffre suffit à prouver que Grégoire ne considérerait pas Saint-Martin comme un monastère. Nous pouvons compléter ce tableau par deux sources diplomatiques. D'une part, le testament d'Aredius de 572 n'utilise que le terme *basilica* pour parler de l'institution san-martinienne dont il fait son héritière⁷¹. D'autre part, le testament de Bertichramnus, qui lègue une somme d'argent à cet établissement, n'évoque à aucun moment un *monasterium*⁷². Les sources concernant Saint-Martin, qu'elles soient narratives ou diplomatiques, concordent et n'utilisent jamais le vocable *monasterium*, alors même qu'un monastère de femmes est attesté au sein de la basilique : comme à Chalon, nous pouvons dire que Saint-Martin de Tours *n'était pas* un monastère mais *avait* un monastère.

Outre le monastère d'Ingitude, il y avait peut-être des moines à Saint-Martin. En effet, Grégoire de Tours mentionne des *relegiosi*⁷³ : après la fermeture des portes par le prêtre chargé de ce service, les filles et les autres enfants d'Eberulfe, venu se réfugier dans la basilique tourangelles, entrent dans la basilique, regardent les peintures murales, touchent aux ornements du tombeau. Or cette conduite indigne les *relegiosi*. H. Atsma a rappelé l'évolution sémantique de ce terme⁷⁴. Ainsi, dans les sources du haut Moyen Âge, *vir religiosus* ou simplement *religiosus* est une désignation courante pour l'habitant du monastère. En effet, celui qui vit dans un monastère et se soumet à une loi vit *religiose* ou *in religione*. Mais ni *religiosus* ni *religiose vivere*, ni le radical *religio* n'ont une signification purement monastique pour la période considérée. Toutefois, depuis le IV^e siècle, on observe une restriction de son utilisation au domaine monastique. Puis, au tournant du VI^e-VII^e siècle, les évêques, les clercs et les simples fidèles sont désignés avec le même attribut. Ainsi, dans la bouche de Grégoire de Tours, le mot lui-même peut désigner des *monachi*, mais pas exclusivement.

Pour L. Levillain, ces *relegiosi* sont des *monachi*, qui gardaient le temple : il les rapproche des *monachi* d'une basilique de Metz, qui ont eux aussi, la garde et la police du saint lieu⁷⁵. Mais concernant la garde du lieu, force est de reconnaître qu'il surinterprète Grégoire de Tours : ces *relegiosi* ne sont pas chargés de la desserte du tombeau puisque c'est le prêtre qui détient les clés. L. Ueding était très gêné face à cette mention de *relegiosi* car son hypothèse de travail était que le monachisme a trouvé dans la desserte de ces basiliques martyriales un terrain privilégié : selon cet auteur, les moines étaient les gardiens désignés de ces sanctuaires. Liés à la terre, retirés du monde tout en étant des guides vers Dieu lors de l'office dans la *basilica*, ils assumaient l'aspect matériel du sanctuaire tandis qu'un prêtre en assurait le soin spirituel. Or cette anecdote montre bien que ce n'était pas eux qui gardaient concrètement le sanctuaire, puisque c'est un prêtre qui détient les clés. Reconnaisant à demi-mot que son interprétation n'est pas satisfaisante, L. Ueding avoue être gêné parce qu'il ne voit pas les moines desservir concrètement le tombeau et surveiller le sanctuaire. Il propose une autre interprétation pour ne pas être obligé d'invalidier sa façon de voir les choses : il propose de faire de ces *relegiosi* de simples fidèles venus se recueillir sur le tombeau, voire les nonnes du monastère situé dans l'atrium de la basilique⁷⁶. Cette dernière hypothèse nous semble peu vraisemblable car, s'il s'était agi des nonnes du monastère situé dans l'atrium, il semble très surprenant que Grégoire de Tours n'ait pas employé le féminin.

Il nous semble en revanche difficile d'aller plus loin et de trancher entre ces diverses possibilités dans la mesure où à Saint-Martin, contrairement à Saint-Marcel de Chalon, nous n'avons pas de mention d'un *monasterium* d'hommes, mais seulement ce terme de *relegiosi*, dont H. Atsma a montré qu'il était polysémique à cette période. Nous préférons donc adopter une attitude prudente vis-à-vis de cette question.

⁷¹ Éd. M. AUBRUN, *Le diocèse de Limoges...*, p. 414. Ce texte mentionne des *monachi* : « Portionem nostram de agro Sisciacensi, [...] cum omne jure suo, sicut a nobis praesenti tempore possidetur, tua sancta basilica, domne Martine, sed et commendati monachi Attanenses, quos sub tuo patrocinio vivere sancimus, et qualiter Deum propitium habeatis, et mancipiola vobis ex ipso fundo Sisciacum tibi, domne Martine, atque tuis monachis condonavimus. » Mais la formulation nous fait penser qu'il s'agit des moines d'Attanum, et non pas de Saint-Martin. En raison du style du testament — une apostrophe faite à saint Martin — nous pensons qu'il est question, certes des moines de saint Martin, mais pas de Saint-Martin. Or, la donation de biens est faite en réalité au monastère d'Attanum qui, lui, est placé sous le patronage de la basilique de Saint-Martin de Tours. La mention de *tuis monachis* renvoie donc aux moines d'Attanum, et non pas à d'éventuels moines de la basilique tourangelles. Je remercie N. Gauthier qui a proposé cette interprétation du testament d'Aredius.

⁷² Éd. dans *DACL*, t. X, 1932, col. 1515.

⁷³ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, VII, 22, p. 341.

⁷⁴ H. AT SMA, « Forschungen zur westeuropäischen Geschichte », dans *Francia*, t. 4 (1976), p. 41.

⁷⁵ L. LEVILLAIN, « Études sur saint-Denis », 1925, p. 67-68.

⁷⁶ L. UEDING, *Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit* ..., p. 92 et p. 100.

Saint-Germain d'Auxerre

Une autre allusion à un *monasterium* concerne Saint-Germain d'Auxerre. Mais elle est très problématique. Pour bien comprendre, examinons toutes les sources que nous possédons au sujet de cet établissement. Nous disposons de deux brèves mentions dans l'œuvre de Grégoire de Tours⁷⁷ : il n'utilise que le terme de *basilica*, et non pas *monasterium*. Nous possédons en outre une source de type liturgique : l'*Institutio de rogationibus et vigiliis*. Il s'agit d'un règlement liturgique pris au cours d'un synode tenu en 585/592 par l'évêque Aunarius⁷⁸. Or, là encore, seul le mot *basilica* est mentionné pour désigner Saint-Germain. Par contre, nous avons une charte de l'évêque d'Auxerre, Palladius, qui a été abbé de Saint-Germain avant d'être évêque : or cette source utilise pour cela l'expression *abbas monasterii*⁷⁹. Malheureusement, cet acte n'est connu que par une copie du XIII^e siècle : il a pu subir des remaniements qui expliqueraient l'incohérence des éléments de datation. En effet, il est daté de la 8^e année de règne de Dagobert (637) et de la 7^e indiction (634). Certes, la partie du dispositif qui nous concerne est confirmée par les *Gesta Pontificum Autissiodorensium* et semble donc pouvoir être retenue⁸⁰. Mais H. Atsma, qui a étudié la question des origines de Saint-Germain d'Auxerre, pense que l'emploi du terme *monasterium* correspond à la vision des auteurs des *Gesta*, c'est-à-dire à une vision du IX^e siècle qui serait plaquée sur le VII^e siècle. Il semble donc plus prudent de rejeter cette mention de *monasterium* pour le problème qui nous occupe.

Saint-Germain-des-Prés

Le problème des origines monastiques de Saint-Germain-des-Prés est particulièrement épineux vu la "mauvaise qualité" des sources diplomatiques nous renseignant sur cette question. Rappelons tout d'abord que nous disposons de six mentions chez Grégoire de Tours⁸¹ : une fois de plus, cet auteur n'utilise que le terme de *basilica*. Il en est de même de Frédégaire qui raconte les mêmes événements⁸². Nous disposons ensuite de deux diplômes mérovingiens⁸³ : le premier correspondrait au diplôme de fondation de Saint-Germain-des-Prés par Childebart le 6 décembre 558, tandis que le second, qui est daté du 21 août 566 accorderait l'immunité à ce même monastère grâce à l'action de Germain, évêque de Paris. Le problème de la fondation monastique par Childebart est également évoqué par Gislemar, dans sa *Vie de Droctovee* : J. Dérens a montré que cette source datait du XI^e siècle mais était fiable⁸⁴. L'étude des deux actes mérovingiens a fait couler beaucoup d'encre depuis le XVIII^e siècle car ils présentent de très nombreuses irrégularités diplomatiques et de sérieuses invraisemblances. C'est finalement la critique diplomatique de Jean Dérens qui fait autorité aujourd'hui⁸⁵ : celui-ci pense que le diplôme de fondation daté de 558 est un acte refait à l'époque carolingienne, mais à partir d'un acte authentique, alors que le privilège d'immunité serait un faux de la fin du XI^e siècle ou du tout début du XII^e siècle. Dans tous les cas, nous ne possédons que des copies largement postérieures à la période qui nous occupe aujourd'hui. La comparaison des deux actes diplomatiques avec la *Vita Droctovei* fait supposer à J. Dérens qu'une communauté monastique avait été mise en place très peu de temps après la fondation de la basilique, vers 558 ou 559, en raison de la volonté du roi Childebart d'y être enterré. Nous serons quant à nous beaucoup plus prudent en ce qui concerne la nature monastique de la congrégation qui est instituée. En effet, il n'y a pas de mention de *monasterium* dans le diplôme de fondation de 558, ni même dans le diplôme d'immunité forgé au XI^e siècle : on n'y trouve que des termes très vagues, tels que *templum*, *congregatio*. L'acte forgé au XI^e siècle fait allusion à des *monachi* : mais son mauvais état diplomatique nous oblige à rejeter cette unique mention. Seule la *Vita Droctovei* évoque en des termes explicites la fondation d'un monastère par Childebart⁸⁶. Mais, là encore, nous ne

⁷⁷ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, V, 14 et GC, 40.

⁷⁸ Éd. A. LONGNON, *Pouillés de la province de Sens*, t. IV, Paris, 1904, p. 231-233. Voir aussi H. ATSMAS, « Klöster und Mönchtum im Bistum Auxerre bis zum Ende des 6. Jahrhundert », dans *Francia*, t. 11 (1984), p. 14.

⁷⁹ Charte de l'évêque Palladius, éd. M. QUANTIN, *Cartulaire de l'Yonne...*, t. I, n° 4, p. 7-9.

⁸⁰ Voir J.- Ch. PICARD, « Auxerre », dans J.- Ch. PICARD (dir.), *Topographie chrétienne des cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle*, t. VIII, *Province ecclésiastique de Sens*, Paris, 1992, p. 50.

⁸¹ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, IV, 20 ; V, 8 ; VIII, 10.

⁸² FREDEGAIRE, *Liber Historia Francorum*, III, 53, éd. MGH, *SS rer. Merov.*, II, p. 284.

⁸³ Éd. R. POUPARDIN, A. THOMAS, « Fragments de cartulaire du monastère de Paunat (Dordogne) », dans *Annales du Midi*, t. 18 (1906), p. 1-7.

⁸⁴ J. DERENS, « Gislemar, historien de Saint-Germain-des-Prés », dans *Journal des Savants*, 1972, p. 228-232.

⁸⁵ J. DERENS, « Les origines de Saint-Germain-des-Prés. Nouvelle étude sur les deux plus anciennes chartes de l'abbaye », dans *Journal des Savants*, 1973, p. 28-60. J. Quicherat avait réalisé la critique de ces deux actes dans un article de 1865 : J. QUICHERAT, « Critique des deux plus anciennes chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés », dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 26, fasc. 1, 1865, p. 513-555. Selon J. Quicherat, le diplôme de fondation de 558 était un véritable faux, tandis que le privilège d'immunité de 566 n'aurait été que refait à partir d'un acte original. Les conclusions de cet auteur ont fait autorité jusqu'à ce que J. Dérens réexamine la question des origines de Saint-Germain-des-Prés, plus d'un siècle après, en reprenant dans un article de 1973 toutes les sources sur le sujet.

⁸⁶ Cf. le chap. 3 : « Addidi praetera etiam illud, quo videlicet instinctu nostrum a gloriosissimo rege Childebarto sit fundatum coenobium, quia hoc repperitur in gestis Francorum. Nec vero illud omisi, qualiter idem piissimus vir Droctoveus a beato Germano primus abbas delectus sit ibi, sicut in thomis repperitur antiquissimis, qui servantur in archivis nostri monasterii. » Voir aussi les chap. 15 et 19.

pouvons accepter ce témoignage car J. Dérens a montré que cette *Vita* avait été rédigée au XI^e siècle : à cette époque, Saint-Germain-des-Prés est effectivement un monastère et le rédacteur de cette source projette la réalité de son époque sur celle du VI^e siècle. L'aspect tardif de la documentation nous incite à une extrême prudence : force est de constater que, en l'absence de source fiable, nous ne pouvons émettre d'hypothèse pour ce cas car elle reposerait sur des bases trop fragiles.

Saint-Martial de Limoges

Grégoire de Tours consacre deux chapitres du livre à la gloire des confesseurs à Saint-Martial de Limoges⁸⁷ : or il n'emploie pas une seule fois le terme de *monasterium*. De même, le testament d'Aredius qui lègue des biens aux « serviteurs et à la matricule » de cet établissement ne cite à aucun moment un *monasterium*⁸⁸.

Saint-Remi de Reims

Le dossier de Saint-Remi de Reims est un peu plus étoffé puisque Grégoire évoque à trois reprises des événements importants ayant eu lieu à Saint-Remi⁸⁹. La chronique de Frédégaire mentionne également la basilique⁹⁰ : mais, là encore, aucune mention de *monasterium* chez ces deux auteurs.

Saint-Aignan d'Orléans

Nous possédons cinq mentions de la basilique de Saint-Aignan d'Orléans, issues de cinq sources différentes, mais toutes antérieures à 650 : la *Vita S. Genovefae*, écrite vers 520⁹¹, Fortunat⁹², Grégoire de Tours⁹³, et, de façon un peu plus tardive, la chronique de Frédégaire⁹⁴. Nous disposons d'une source diplomatique, le testament de Leodebodus⁹⁵. Mais il n'est connu que par une copie remaniée du XI^e : c'est pourquoi nous ne pouvons pas en tenir compte. Il est particulièrement remarquable qu'aucune des sources narratives n'utilise le terme de *monasterium* pour désigner Saint-Aignan.

Saint-Nizier de Lyon

De même, nous sommes bien renseignés sur Saint-Nizier de Lyon, puisque nous disposons de huit mentions chez Grégoire de Tours⁹⁶, ainsi que de deux passages de la *Vita S. Nicetii*⁹⁷. Cette dernière a été rédigée au VI^e siècle puisque Grégoire la connaît. Or le terme *monasterium* n'est jamais utilisé pour parler de cet établissement.

Saint-Médard de Soissons

Les textes concernant Saint-Médard sont encore plus nombreux : un poème de Fortunat⁹⁸, neuf mentions chez Grégoire de Tours⁹⁹, deux passages de la *Vita S. Medardi*¹⁰⁰, et une mention dans la chronique de Frédégaire¹⁰¹. Une fois de plus, nous constatons que ces sources n'utilisent à aucun moment le terme de *monasterium*.

⁸⁷ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *GC*, 27 et 28 p. 314-315.

⁸⁸ Testament de 572, éd. cit., p. 414.

⁸⁹ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, IX, 14, p. 428, X, 19, p. 512-513 ; *GC*, 78, p. 345.

⁹⁰ FREDEGAIRE, *Chronique*, lib. IV, 83, éd. cit., p. 163.

⁹¹ *Vita S. Genovefae*, éd. B. KRUSCH, *MGH, SS rer. Merov.*, III, p. 332.

⁹² *Vita S. Germani episcopi Parisiaci*, 67, éd. cit., p. 413.

⁹³ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, IX, 18.

⁹⁴ Lib. IV, cap. 54, éd. cit., p. 147.

⁹⁵ Éd. M. PROU, A. VIDIER, *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire* (Documents publiés par la Société historique et archéologique du Gâtinais, V), Paris, 1907, p. 11-19.

⁹⁶ Cf. GREGOIRE DE TOURS, *Hist.*, IV, 36, p. 169 ; *VP*, VIII, 5, 6 et 8, p. 245, 246 et 248.

⁹⁷ Cap. 9 et 14, éd. B. KRUSCH, *MGH, SS rer. Merov.*, III, p. 523-524. Cette vie a été écrite à la demande d'Aetherius, successeur de Nizier sur le siège épiscopal de Lyon (586/9-602). Grégoire de Tours la connaît.

⁹⁸ VENANCE FORTUNAT, *Carmina*, Lib. II, cap. 16. Éd. F. LEO, *MGH, Auct. Ant.*, IV, 1, Berlin, 1881, p. 48.

⁹⁹ *Hist.*, IV, 19, 21 et 51, et V, 3, 34, 49, IX, 9.

¹⁰⁰ Chap. XII, § 29, chap. 15 § 35. Celle-ci a été composée par un hagiographe mérovingien, entre 602 et 612, et plutôt 602. Ecrite dans le style édifiant de l'époque, elle est exacte dans ses précisions géographiques et reste la source la moins remaniée et la plus digne de confiance. Éd. F. LEO, *MGH, Auct. Ant.*, IV, 1, Berlin, 1881, p. 72-73.

¹⁰¹ Lib. IV, cap. 54, éd. cit., p. 147.

Saint-Denis de Paris

Parmi les sources hagiographiques particulièrement nombreuses de Saint-Denis, seules la *Vita S. Genovefae* et la première passion de saint Denis, la *Passio sanctorum martyrum Dionisii, Rustici et Eleutherii*, c'est-à-dire la Passion dite *Gloriosae*, datent du VI^e siècle¹⁰². Chacune de ces deux sources mentionne une fois la basilique de Saint-Denis. Grégoire rapporte trois événements ayant eu lieu à Saint-Denis. Ces trois textes emploient systématiquement le vocable de *basilica* et jamais celui de *monasterium*. Du point de vue des sources diplomatiques, L. Levillain avait remarqué que, jusqu'en 658, Saint-Denis n'était jamais désigné par un autre terme que *basilica*. Cet historien avait oublié que le diplôme de Clovis II de 654 confirmant le privilège de Landri était en réalité le premier à utiliser le terme *monasterium* pour désigner Saint-Denis. Or, jusqu'à la fin des années 650, outre l'acte de 654, nous possédons pas moins de huit diplômes originaux pour Saint-Denis : tous n'emploient que le terme de *basilica*¹⁰³. Ainsi, pour notre période qui va du VI^e au milieu du VII^e siècle, aucun document, qu'il soit de type hagiographique ou diplomatique, n'utilise le terme de *monasterium*.

Saint-Hilaire de Poitiers

Au sujet des sources hagiographiques concernant Saint-Hilaire, L. Levillain avait observé dès 1925, que ni Grégoire de Tours, ni Fortunat n'employaient le terme de *monasterium* pour désigner cette basilique. Pour Saint-Hilaire, nous sommes assez bien documentés puisque nous en avons douze mentions chez Grégoire de Tours et au moins six chez Fortunat. Il est remarquable qu'aucun de ces deux auteurs n'utilise le mot *monasterium* pour désigner l'établissement poitevin.

Saint-Outrille de Bourges

Saint-Outrille est un cas difficile à traiter car, cet évêque étant mort entre 618 et 627, nous ne pouvons évidemment pas disposer de nos sources traditionnelles du VI^e siècle, telles que la Vie de Sainte Geneviève, les œuvres de Fortunat ou de Grégoire de Tours. La seule source dont nous disposons est la *Vita S. Austregisili*. Signalons qu'elle n'emploie jamais le terme de *monasterium* pour désigner la basilique de Saint-Outrille. De même, pas une seule fois cette source ne mentionne la présence de moines auprès de la basilique où saint Outrille fut enseveli, et dont on ne connaît pas le nom. Il n'est jamais question non plus de l'activité épiscopale de saint Outrille à Bourges. C. de Laugardière est déconcerté par ce silence car, selon la tradition, Outrille passait pour être le restaurateur du monastère Saint-Outrille : il imagine une hypothèse qui paraît très compliquée et qui consiste à faire de l'auteur de ce texte un clerc de la cathédrale jaloux de la grande audience dont bénéficierait ce monastère par rapport à la cathédrale, et qui éviterait de le citer dans son ouvrage pour ne pas le mettre en valeur¹⁰⁴. Il semble qu'il faille admettre beaucoup plus simplement qu'il n'y avait pas de monastère à cette époque : pourquoi s'obstiner à vouloir nier l'apport des sources ? Pourquoi considérer sans cesse que l'absence d'informations des textes ne correspond pas à une absence dans la réalité ? C. de Laugardière s'inscrit dans cette tradition qui veut faire remonter le plus loin possible l'origine du monastère. Celui-ci est en effet l'objet d'une fierté locale présente dans les monographies de ce type, et qui gêne l'étude des sources puisque la seule question motivant l'historien est : jusqu'où peut-on faire reculer dans le temps le début de l'institution étudiée ? Nous pensons donc qu'il n'y avait pas de monastère dès l'origine à Saint-Outrille.

L'examen des sources nous révèle que nous pouvons élargir ce constat à la quasi totalité des basiliques martyriales de notre corpus. Excepté les mentions problématiques pour Saint-Germain d'Auxerre et Saint-Germain-des-Prés, nous ne possédons que trois attestations fiables de la présence d'une communauté monastique : Saint-Marcel de Chalon, Saint-Symphorien d'Autun et Saint-Martin de Tours. Mais, pour ces établissements, nous avons vu que plusieurs sources continuaient de les désigner comme des *basilicae*. Nous pouvons interpréter ceci de la manière suivante : le monastère ne forme qu'une partie de l'ensemble basilical qui conserve ses caractéristiques fondamentalement séculières. Par contre, en ce qui concerne tous les autres établissements, il nous semble particulièrement remarquable que ni les sources hagiographiques, ni les documents d'archives n'utilisent le terme de *monasterium*. Nous pensons qu'il faut tenir compte de ce silence qui prend trop d'importance pour être jeté dans les oubliettes. Il est vrai que les arguments *a silentio* sont toujours très dangereux à manipuler. Cependant, dans le cas présent, considérer que ces informations ont toutes disparu avec la poussière des siècles me semble relever d'une prudence excessive. En effet, dans la mesure où tous les types de sources convergent, nous pensons que ce silence des sources ne peut être

¹⁰² L. LEVILLAIN, « Études sur l'abbaye de Saint-Denis à l'époque mérovingienne, I, Les sources narratives », dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 82 (1921), p. 5-116.

¹⁰³ Voir H. ATSMAN et J. VEZIN (éd.), *Chartae Latinae Antiquiores*, t. XIII, Dietikon-Zurich, 1981 n^{os} 550, 551, 552, 555, 556, 557, 558 et 560, p. 6-46.

¹⁰⁴ Voir C. de LAUGARDIERE, *L'Église de Bourges...*, p. 142.

exclusivement dû au hasard : nous pouvons donc émettre l'hypothèse que ces établissements n'étaient pas considérés comme des monastères, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y avait pas de communauté de type monastique dans ces basiliques.

Pour conclure, nous pouvons dire que la hiérarchie intrabasilicale avait beaucoup plus de sens qu'une quelconque hiérarchie interbasilicale. Nous n'avons pas repéré de différence fondamentale entre les basiliques : bien que certaines intègrent un *monasterium* et d'autres non, elles sont toutes perçues de la même façon par les différents auteurs. Au contraire, nous avons vu qu'il existait une hiérarchie interne très prégnante au sein de chaque basilique : celles-ci sont de véritables complexes composés de plusieurs groupes ayant chacun leur propre cohérence interne. Concrètement, plusieurs types d'organisation basilicale ont été repérés d'un établissement à l'autre. A Saint-Marcel de Chalon, la basilique était antérieure au monastère qui a été fondé vers 585, suivant la volonté de Gontran d'être inhumé à la fois près des reliques de saint Marcel et près d'une communauté monastique. A Saint-Symphorien d'Autun et à Saint-Martin de Tours, il existe des communautés monastiques dont on ne sait quand elles ont été mises en place. Ailleurs, nous n'avons aucune mention de communauté monastique.

Mais il importe de signaler que, par-delà ces différences, toutes ces basiliques, qu'elles incluent ou non un monastère, sont perçues de la même façon par les contemporains qui n'établissent pas de différence entre elles : elles apparaissent toutes comme des espaces en permanence ouverts sur le monde extérieur, intégrés dans l'espace social épiscopal et séculier. Ainsi, cette très forte homogénéité dans la perception des auteurs du VI^e ou du début du VII^e siècle nous montre que la présence d'un *monasterium* ne constituait absolument pas un critère de différenciation : elle ne signifiait pas le passage à autre chose.

La présence d'un monastère prend tout son sens au contraire si on s'intéresse aux hiérarchies intrabasilicales. En effet, nous avons tenté d'analyser d'un peu plus près la diversité des *domus basilicae*, qui se sont révélées encore plus complexes que ne l'avait supposé L. Levillain. Nous avons pu déterminer que plusieurs composantes se soumettaient à une hiérarchie qui était sans doute séculière et dépendait en dernier lieu de l'autorité directe de l'évêque. Cette hiérarchie était dirigée par l'*abbas basilicae*, qui avait sous ses ordres non seulement de nombreux clercs, mais également, à un niveau inférieur, une multitude de serviteurs permettant le bon fonctionnement de ces basiliques. A cela, il faut ajouter les *monachi* et/ou les *religiosi*, dont certains pouvaient vivre sur place, ainsi que les différents groupes de pauvres gravitant autour du tombeau, et dont certains pouvaient être inscrits sur une matricule. Parfois, ces "complexes basilicaux" incluaient même des petits monastères, comme ce monastère de femmes attesté dans l'atrium de la basilique Saint-Martin. Ces sociétés apparaissent donc fragmentées en de nombreuses composantes. Si ces ensembles basilicaux comprenaient parfois un *monasterium*, celui-ci ne constituait qu'un élément : s'ils intégraient parfois un monastère, cela ne signifie pas qu'ils étaient des monastères.

Hélène NOIZET
Université de Tours

26 rue Georges-Delperier
37000 Tours

Résumé :

De nombreux monastères et chapitres médiévaux sont, à l'origine, des basiliques martyriales fondées autour de la tombe d'un saint local et destinées à accueillir les pèlerins. Elles ont parfois été considérées comme étant des monastères dès le VI^e siècle par les historiens. Nous reprenons la question du statut et du fonctionnement d'une quinzaine de basiliques - dont Saint-Martin de Tours et Saint-Marcel de Chalon - afin de montrer qu'elles ne fonctionnaient pas et n'étaient pas considérées comme des monastères par les auteurs mérovingiens. Si certaines avaient un monastère, elles n'étaient pas pour autant des monastères : la communauté monastique n'est alors qu'une composante de ces structures basilicales complexes.